

El giro decolonial: aportes para una semiótica decolonial transmoderna

JOSÉ DE JESÚS ROMERO LOSACCO

Universidad Central de Venezuela, Caracas (Venezuela)

Abstract

El presente trabajo es un intento por explorar las posibilidades de construcción de una semiótica de la liberación. Una semiótica que abra la puertas para trascender la modernidad/colonialidad como totalidad, en el sentido que le da al concepto de totalidad el filósofo de la liberación Enrique Dussel, desde su interpretación de la noción de totalidad en Levinas. Para esto, se toman como punto de partida los aportes realizados por el grupo de investigación modernidad/colonialidad, haciendo énfasis en los planteamientos de Nelson Maldonado-Torres sobre la colonialidad del ser, como la experiencia vivida por quienes se encuentran en la exterioridad relativa a la modernidad en tanto totalidad. Se busca, de esta manera, desde una aproximación ontológica dar cuenta de como las múltiples semiosis que se producen en esa exterioridad son potencialmente semiosis decoloniales, semiosis transculturales en el sentido transductivo de ladel proceso de transculturación y no en su sentido traductivo. Por último, presentar desde como desde una mirada semiótico-ontológica el concepto de transmodernidad de Dussel, no es un punto de llegada sino el punto de partida para la construcción de un mundo donde múltiples semiosis en tanto construcción de mundo tengan cabida y no sólo aquellas que responden a la gramática hegemónica de la modernidad/colonialidad que impone las reglas de construcción/enunciación de sentidos legítimos restringiendo las posibilidades significativas dentro de un marco espacio temporal que deja por fuera a la mayoría del planeta.

«Science» (knowledge and wisdom) cannot be detached from language; languages are not just «cultural» phenomena in which people find their «identity»; they are also the location where knowledge is inscribed. And, since languages are not something human beings have but rather something of what humans beings are, coloniality of power and of knowledge engendered the coloniality of being («colonialidad del ser»)

Walter Mignolo en Maldonado-Torres (2006).

La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad. El filósofo, en América latina, debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano. En la medida en que se compromete, aprenderá a pensar verdaderamente. Si el filósofo comprometido es perseguido, sólo entonces sabe lo que es la persecución; toma conciencia del sentido de la persecución en la lógica de la alteridad. Si no es perseguido no puede pensar este tema nunca.

Enrique Dussel (1995)

I.- PENSAR LA MODERNIDAD DESDE LA COLONIALIDAD: UNA MIRA SEMIÓTICA A LA TOTALIDAD

Modernidad, palabra concepto alrededor de la cual se han tejido un sin fin de discusiones tanto en las ciencias sociales como en la filosofía. Discusiones alrededor de las cuales se han trazados profundos desencuentros, pero también consensos naturalizadores^[1]. Si bien, tratar de definir la modernidad, a estas alturas del debate, parecería un esfuerzo titánico, es posible identificar algunos elementos comunes y problemáticos tanto entre sus detractores como entre sus defensores. Entre estos acuerdos o consensos naturalizadores, se ha de destacar que desde Giddens a Habermas, pasando por Negri y Hardt, tanto en los teóricos posmodernos como en los poscoloniales; la modernidad es descrita como un fenómeno propio de la cultura europeo-occidental. Todos concuerdan en que la modernidad como fenómeno intra-europeo se inicia a finales del siglo XVIII con la Revolución Francesa y la Ilustración; desde esta perspectiva la modernidad viene ser «(...) una salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII (...)» (Dussel, 2000: 65).

Al mismo tiempo, existe acuerdo en que la globalización no es otra cosa sino la radicalización de la modernidad, es decir, la culminación del proyecto inacabado que trae consigo la felicidad y el «bienestar» global.

[1] Por consensos naturalizadores, se entiende: los acuerdos epistemológicos entre lugares aparentemente opuestos, tanto en el plano de la expresión como en el plano del contenido, que al constituirse como régimen de verdad niegan la posibilidad de interpretaciones alternativas. Tomemos como ejemplo la relación «antagónica» entre marxismo y liberalismo, y como esta contribuye a naturalizar el discurso del desarrollo, en cuanto ninguno de los dos es capaz de negarlo, en cuanto es parte de su fundamento.

Dicha mirada, eurocéntrica, de la modernidad ha devenido en la elaboración/justificación de relatos que ubican como pre-modernos y pre-capitalistas a los países del llamado Tercer Mundo. En este sentido, la expansión de la modernidad a todos los confines del planeta se presenta como un proceso necesario para que los pueblos a quienes se les niega la contemporaneidad se monten en el tren de la historia y dejen el lugar de atraso al que están condenados por sus propias culturas.

La modernidad en su intento por naturalizar el modelo liberal presenta a Europa como el lugar donde nace la Razón; y de esta manera la ubica en el camino que abre paso al progreso y a la evolución social, con lo cual Europa y posteriormente un Occidente «(...) que remite al marco de un macro-relato que tiene como límites cronológicos Grecia en el pasado y Estados Unidos en el presente (...)» (Mignolo 2001: 42), tienen el deber de llevar al resto del mundo el proyecto civilizatorio que la Modernidad trae consigo. De igual manera, Occidente junto a la Modernidad posee límites geográficamente establecidos que dan cuenta «(...) al norte del Mediterráneo, al sur de Dinamarca y al norte del Río Bravo (...)» (Mignolo, 2001: 42).

Sin embargo, esta visión parroquial que esencializa los orígenes de la modernidad, sufre de miopía. Es incapaz de ver que: no es a partir de la segunda mitad del siglo XX que la modernidad se globaliza expandiéndose a escala planetaria. La modernidad ha sido siempre transnacional (sin ánimo de usar un anacronismo), ha sido siempre global.

La planetarización como característica de la modernidad desde sus inicios es claramente visible si ubicamos el surgimiento de la modernidad en el siglo XVI con la primera expansión europea, la expansión hispano-portuguesa, y no en el siglo XVIII, en Alemania, Francia e Inglaterra. Como ha identificado Walter Mignolo (2000, 2001, 2003, 2004, 2007), la modernidad se inicia con el surgimiento del circuito comercial del Atlántico y esto no puede ser leído sin pensar en que América es parte constituyente de la modernidad desde el principio.

Pretender que la modernidad se inicia a finales de siglo XVIII, al interior de Europa, para posteriormente expandirse resulta en un meta-relato donde el colonialismo como primera estrategia para llevar la civilización a todos los rincones del planeta se presenta como un resultado no-deseado de la expansión Británica y Francesa. Este meta-relato, que tanto posmodernos como poscoloniales asumen como válido invisibiliza el papel de la conquista y colonización de América desde el siglo XVIII como elemento indispensable para la constitución de la modernidad.

En este sentido, es posible realizar una metáfora de la idea de acumulación originaria de los teóricos de la dependencia. Lo que Enrique Dussel llama el segundo momento de la modernidad, el momento de la Ilustración, la Revolución Francesa y la expansión colonial Británica y Francesa, no sólo fue posible por la acumulación/apropiación de las «riquezas» que iniciaron su migración forzosa hacia el «viejo mundo», sino que paralelamente a esto el pensamiento fue apropiado/desterrado de su lugar de origen. Proceso a través del cual el mundo germano-latino se asume heredero del pensamiento griego mediante un proceso de blanqueamiento de la cultura helénica, la cual siempre tuvo más vinculación con el mundo árabe que con el mundo de la Europa de la segunda modernidad que se lo apropia.

Descartes y el *ego cogito* cartesiano, son posibles en palabras de Enrique Dussel (2008), por el *ego conquirus* de Hernán Cortes. Descartes trae consigo el paso de la una teo-política del conocimiento, en la cual la realidad es aprehendida desde las interpretaciones de los textos

bíblicos realizadas por exegetas autorizados como enunciadorez legítimos de la única forma posible de conocer, a una ego-política del conocimiento en tanto existencia de un yo abstracto que produce enunciados abstractos y universales (Mignolo, 2006); principio que fundamenta un discurso, vigente hasta nuestros días, cuya fe gira alrededor de la idea de un sujeto sin cuerpo, sin historia, deslocalizado capaz de producir conocimiento aséptico y asexuado.

Esta fractura cuerpo-mente que va de la mano con la fractura razón-mundo, implícita en la idea de un sujeto abstracto, traen consigo profundas implicaciones a las formas de entender/construir las relaciones entre nosotros y las relaciones entre nosotros y el mundo/naturaleza. A manera de ejemplo, es posible ilustrar esto a partir de la forma como son conceptualizados los roles tanto del hombre como de la mujer a partir de las características que esencialmente son atribuidas a estos. El hombre, es el portador de la razón instrumental y la mujer a lo sumo de la razón estética. La mujer es representada como esencialmente sensible, sentimental, romántica, puro cuerpo, mientras que el hombre se presenta como práctico y pragmático.

La ontología implícita en la racionalidad moderno/colonial contempla como principio constitutivo del ser el no-tener como ausencia o carencia de algo. Es posible trasladarnos a mediados del siglo XVI y observar como este mecanismo epistemológico como forma de pensar-se es puesto en práctica ya en el famoso debate de Valladolid, como primer gran debate de la modernidad.

La discusión entre Sepúlveda y Las Casas, la cual giró en torno a la condición humana de los habitantes de las Indias Occidentales, estuvo orientada básicamente por dos argumentos diferenciados en el método pero no en los objetivos, esto era la cristianización.

Una vez saldada la discusión sobre la humanidad de las poblaciones que habitaban los nuevos territorios, Las Casas apostaba por el poder de convencimiento, señalaba que la fe es cuestión de estar convencido y que de no ser capaces de convencer al otro de que el Dios cristiano es el verdadero Dios, ese otro tiene el derecho a mantener sus creencias y defenderlas hasta con la muerte. Mientras, por otra parte, para Sepúlveda la respuesta era mucho más sencilla, argumentando la legitimidad del concepto de *guerra justa*, todo se reduce a te cristianizas o te mato (Mignolo, 2006). No es necesario señalar quien gana la discusión.

Es posible volver la mirada del siglo XVI al siglo XX y proyectar la argumentación de Sepúlveda y la utilización que éste hace del concepto de guerra justa en la manera como fue utilizado por George W. Bush para justificar la invasión a Irak, a partir de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001.

El paso de la teo-política del conocimiento a la ego-política del conocimiento trae consigo el paso del «te cristianizas o te mato» al «te civilizas o te mato» durante todo el siglo XIX y parte del siglo XX^[2]; posteriormente «te desarrollas o te mato» durante la segunda mitad del siglo XX producto de las políticas desarrollistas, y a partir de los atentados al World Trade Center «te democratizas o te mato». Todas proposiciones producto de la misma gramática, una que esconde al sujeto de enunciación que previamente ha definido universalmente que debe entenderse por religión, por civilización, por desarrollo (junto a las nociones de bienestar y

[2] Esto es visible sobre todo en las discusiones entre civilización y barbarie propia del positivismo latinoamericano de finales del siglo XIX y principios del XX que fundamentan la ideología detrás de la construcción del Estado-Nación. Siendo el arielismo, a partir de la obra de Rodo su máxima expresión.

calidad de vida que lo acompañan) y por democracia. Un sujeto de enunciación que habla desde lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005) llama la *Hybris* del punto cero. Con «punto cero», se refiere «al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto» (Castro-Gómez; 2005: 18). Mientras que la noción de *hybris*, para los griegos era el peor de los pecados, suponiendo este «la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses» (Castro-Gómez, 2005: 18); «la *hybris* del pensamiento ilustrado... supone el desconocimiento de la *espacialidad* y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura» (Castro-Gómez, 2005: 19).

Es necesario recordar, en este sentido, las palabras de Enrique Dussel en su última visita a Venezuela, cuando en el marco del Seminario «*Colonialidad del Poder y giros decoloniales: las insurgencias político-epistémicas de nuestro tiempo*», organizado por la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, comparara a George W. Bush con Sepúlveda, ambos utilizan el concepto de guerra justa para justificar su empresa. Mientras que Las Casas al no negar la evangelización/cristianización esta más cercano a Habermas, quien no niega el proyecto modernidad y aboga por concluirlo, por inacabado, ignorando/encubriendo la cara oculta de la modernidad, la colonialidad; esto es: a más modernidad más colonialidad.

El proyecto decolonial, como opción político-epistémica que ubica los orígenes de la modernidad en la primera expansión colonial europea implica hacer visible el lado oscuro de la modernidad, su cara colonial; lo que a su vez hace visible que la modernidad de una parte del mundo sólo fue posible gracias a la colonialidad del resto; no hay modernidad sin colonialidad. Desde esta mirada, la modernidad no es la salida de la inmadurez a través de la razón, es un proyecto imperial/colonial fundamentado en la clasificación etno-racial de las poblaciones del planeta.

La opción decolonial, no es sólo una relectura de la modernidad sino un proyecto epistémico-político que habla y mira desde el lado oscuro de la modernidad, desde quienes producen conocimiento desde la subalternidad. Y el texto que el lector tiene en sus manos no es más que un intento por explorar desde las posibilidades de (re)pensar y descolonizar semióticamente el Ser, desde miradas que han sido silenciadas y ahogadas por la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. En este sentido, se explorara la noción de colonialidad del poder y del ser como punto de partida para contribuir con el proyecto transmoderno de Enrique Dussel, desde la semiótica de las pasiones de Paolo Fabbri.

Mirar/construir el mundo desde la opción decolonial implica dejar a tras los proyectos universalizadores, en tanto proyectos imperiales coloniales, para apostar por la construcción de un mundo donde muchos mundos sean posibles, un mundo pluriversal.

II.- LA MIRADA DECOLONIAL EN TANTO LUGAR DE ENUNCIACIÓN

La perspectiva modernidad/colonialidad o perspectiva decolonial no debe confundirse ni con las propuestas posmodernas ni con las poscoloniales, siendo que éstas se constituyen como críticas eurocéntricas al eurocentrismo; la propuesta decolonial parte de una relectura de la modernidad, ubicando su origen no en el siglo XVIII con la Ilustración y la Revolución Francesa.

En este sentido, se asume que la modernidad se inicia con la expansión europea del siglo XVI, siendo que como lo plantea el filósofo de la liberación Enrique Dussel la condición de posibilidad del *ego cogito* son los ciento cincuenta años de *ego conquirus* que lo antecedieron. Ubicar el origen de la modernidad en el siglo XVIII, como hacen los relatos posmodernos y poscoloniales, implica asumir el colonialismo como un subproducto de la colonialidad, es decir, al ser pensada la modernidad como producto de fenómenos intra-europeos, la ascensión de la Europa moderna, Inglaterra, Francia y Alemania se toma como hecho previo que permite a Inglaterra convertirse en centro del sistema-mundo, mientras que la expansión imperial/colonial se asume como hecho posterior.

Por otra parte, partir, asumir que la historia del sistema-mundo moderno se inicia mucho antes, en el siglo XVI implica develar el lado oscuro de la modernidad, la colonialidad como elemento constitutivo y característico del patrón de poder. En este sentido, significa asumir que la modernidad y la colonialidad son las dos caras de un mismo proceso, no hay modernidad sin colonialidad; por lo tanto, el sistema histórico no debe ser pensado como sistema-mundo moderno, sino como sistema-mundo moderno/colonial/capitalista. Lo que caracteriza, entonces, al patrón de poder de dicho sistema histórico es su colonialidad

La colonialidad^[3] del poder se caracteriza, como lo ha señalado el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2007), por tener como principio organizar la clasificación etno-racial de la población como fundamento de dicho patrón de poder. En este sentido, la categoría de clase, utilizada por el marxismo como base para el análisis, se queda corta en tanto que las jerarquías de poder expresadas en las jerarquía de clases no se explica por si misma, todo lo contrario es la categoría de «Raza» como principio organizador de las jerarquías de poder del sistema-mundo la que va a responder a la pregunta ¿quién hace qué?, esto es: va a dar cuenta tanto de la división internacional del trabajo como del sistema interestatal global y sus respectiva clasificación en estados metropolitanos que son centros y su relación con estados semi-periféricos y periféricos (Grosfoguel, 2007).

Es necesario precisar que cuando se piensa en «Raza» como principio organizador no se refiere exclusivamente a diferencias de color, sino a una clasificación construida a partir de jerarquías sexuales, de género, lingüísticas, epistémicos, etc. donde el elemento articulador y clasificador es la jerarquía etno-racial global entre Occidentales (como el lado superior) y no-Occidentales (como el lado inferior).

[3] «Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro d éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado». (Quijano, 2007: 93)

La colonialidad, entendida como constitutiva de la modernidad, opera en todos los ámbitos de la vida. Se expresa a través de un conjunto de jerarquías de poder^[4] articuladas en cuatro dominios de la experiencia humana, «(1) económico: la apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad, y (4) epistémico y subjetivo personal: control del conocimiento y la subjetividad» (Mignolo, 2007: 36). En este sentido, la colonialidad, no sólo se expresa desde la *colonialidad del poder*^[5] sino al mismo tiempo a través de la *colonialidad del saber*^[6], la cual revela cómo la epistemología eurocentrada y los procesos de producción de conocimiento afines contribuyen a la reproducción del sistema-mundo desde una concepción epistemológicamente racista y hegemónica.

Finalmente, los aportes recientemente realizados por el filósofo fanoniano Nelson Maldonado-Torres (2007) han dado cuenta de una tercera forma en la que la colonialidad se expresa, ésta es la *colonialidad del ser*^[7]. La experiencia de quienes han sido inferiorizados y subalternizados por la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. La experiencia de aquellos que han vivido la modernidad desde la invisibilización de la colonialidad, es decir, aquellos que han vivido desde el no-ser, aquellos que Fanon^[8] llamó «*los condenados de la*

[4] (1) Una división internacional del trabajo compuesta por centros metropolitanos, periferias subordinadas a dichos centros y algunas semi-periferias que comparten relaciones de centro con regiones periféricas y relaciones de periferias con ciertos centros. (2) Un sistema interestatal de estados dominantes y subordinados, de estados metropolitanos y periféricos, correspondientes en la mayoría de los casos a la jerarquía de la división internacional del trabajo y casi todos organizados alrededor de la ficción del Estado - Nación. (3) Una jerarquía de clase dividida entre capital y las diversas formas del trabajo explotado. (4) Una jerarquía etnoracial donde los blancos europeos dominan en términos de poder, estatus y prestigio sobre grupos etnoraciales no europeos contruidos y constituidos como «otredad» culturalmente y/o biológicamente «inferiores». (5) Una jerarquía de género donde los hombres gozan de mayores poderes e impregnan las relaciones sociales de una construcción viril, patriarcal y machista de las discursividades nacionales, políticas y/o culturales. (6) Una jerarquía sexual donde se privilegia la heterosexualidad sobre la homosexualidad. (7) Una jerarquía espiritual donde se privilegia el cristianismo sobre otras religiones. (8) Una jerarquía epistémica donde se privilegian los conocimientos europeos sobre los conocimientos no europeos a través de una red global de universidades (Grosfoguel, 2004: 55).

[5] Como patrón de dominación/explotación que tiene a la categoría de raza como principio organizador que parte de la división entre occidentales y no-occidentales y permite establecer quien hace que en la división internacional del trabajo y el sistema interestatal global.

[6] Entendida ésta, como la forma en la cual se organiza el conocimiento desde una red global de Universidad, articulada a las jerarquías raciales, esto es a la colonialidad del poder, la colonialidad del saber fundamente la reproducción de lo que Grosfoguel llama «racismo epistemológico», en cuanto se privilegian unos lugares geopolíticamente hablando) y unos cuerpos. Una geo-política y una corpopolítica del conocimiento invisibilizadas gracias a la ego-política del conocimiento que oculta el sujeto de enunciación y el lugar desde donde se enuncia el conocimiento.

[7] En su relación con la colonialidad del poder y la colonialidad de saber, la colonialidad del ser, da cuenta de la constitución del no-ser como lugar de enunciación de aquellos cuyas identidades etnoraciales han a sido inferiorizadas a través de procesos de racialización de todos los ámbitos de su vida, práctica culturales, religiosas, epistémicos, etc. Esto es, la experiencias de quines han *vivido* (en el mejor de los casos) siendo objeto de racismo epistémico (inferiorización de sus saberes y formas de producir conocimiento), racismo espiritual (inferiorización de creencias y prácticas religiosas), racismo de género, racismo de sexo, etc.

[8] Frantz Fanon, Intelectual nacido en Martinica 20 de julio de 1925, fue alumno de Aimé Césaire militante de la causa de liberación argelina, escritor de *Los Condenados de la Tierra*, cuyo prologo a la escribiera J.P Sartre, *Dialéctica de una Revolución*; *Piel Negra, Mascaras Blancas*; entre otras obras fundamentales para el pensamiento afro-caribeño.

tierra». Maldonado-Torres en un ejercicio de descolonización de Heidegger y desde los límites de la ética de Levinas para ver la cara colonial de la modernidad, plantea ver la ontología como la condición del ser imperial/moderno, planteado desde tres espacios ontológicos diferenciados, el primero el trans-ontológico definido por todo aquello que está más allá del ser, el segundo el nivel ontológico propiamente dicho y el tercero un nivel sub-ontológico, definido a partir de todo aquello que ha sido ubicado por debajo del ser en relación de inferioridad, este es el lugar de enunciación del no-ser, de los condenados de la tierra. Los proyectos de modernización que ocultan la colonialidad han sido un intento por llevar a las poblaciones del mundo que lo habitan desde el no-ser a la casa del ser.

El éxito de la modernidad/colonialidad radica en hacer pensar a los de abajo que para Ser deben ser como los de arriba, esto es, que los condenados de la tierra, quienes habitan en el no-ser se nieguen así mismos e intenten convertirse en sujetos modernos. Por ejemplo, al recordar la obra del intelectual haitiano, fundador del partido comunista de ese país y reconocido escritor y poeta afro-caribeño, Jacques Roumain, representante relevante del movimiento indigenista en la literatura haitiana, quien hace uso de la literatura para representar a una élite porto-principiana que intenta blanquear su identidad asociando a la cultura francesa, prefiriendo ser franceses de color que haitianos.

III.- EL GIRO DECOLONIAL COMO OPCIÓN SEMIÓTICO-ONTOLÓGICA PARA PENSAR MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD.

No hay afuera de la modernidad; con una frase como la que inicia el presente apartado estarían de acuerdo la mayoría de los científicos sociales y filósofos del mundo contemporáneo, a esto lo hemos llamado más arriba consenso naturalizador, mecanismo epistemológico de legitimación del conocimiento. Ahora bien, si esto es así, cuáles serían las posibilidades de pensar en mundo *más allá de la modernidad*^[9]. Será que no hay posibilidad de pensar más allá de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Hemos llegado entonces al final, no hay más opciones, no han existido otras opciones.

Ante esto que se presenta como una realidad avasallante desde cañones de rayos catódicos a través de los cuales se (re)transmite el mensaje de la inevitabilidad de la expansión de la modernidad, y de igual modo a través de los programas de estudios en todas las universidades del planeta, los cuales reproducen epistemológicamente, en términos de producción de conocimiento, las relaciones entre centro y periferia^[10]. ¿Cuál/es es/son la(s) alternativas posibles, en un mundo donde la cuestión ambiental ha demostrado los límites de la racionalidad occiden-

[9] Más allá de la modernidad no es implica un pos-moderno, un después de que alcancemos la modernidad o culminemos el proyecto inacaba, sino un mirar/buscar fuera de los límites de la gramática moderna y su lógica colonial.

[10] Esto último dejando cada vez más claro que el lugar de enunciación sí importa, en tanto dentro la geopolítica del conocimiento no es lo mismo hablar desde Harvard (se que se vive/trabaja allá o se tiene un título otorgado por esta universidad) a hacerlo desde la Universidad Central de Venezuela; al mismo tiempo que desde la geopolítica del lenguaje no es lo mismo hacer filosofía en español desde América Latina a hacerla en Alemán desde Europa.

tal/moderna/colonial para generar soluciones a los problemas que ella misma ha producido? ¿Es posible hablar hoy de una afuera a la modernidad/totalidad?

Enrique Dussel ha insistido, que si bien no hay un afuera absoluto de la totalidad, es posible pensar en términos de una exterioridad relativa a dicha totalidad; permítaseme, en favor de aproximarnos mejor a la obra de Dussel, realizar un paréntesis y profundizar un poco en su noción de totalidad. Piénseselo como una larga nota al pie de la página.

Para Enrique Dussel (1995), filósofo de la liberación, el ser humano, al igual que para Heidegger, es un *ser en su mundo*^[11] y el mundo «*es la totalidad dentro de la cual todo lo que nos acontece se nos avanza*» (Dussel, 1995: 14). Por tanto todo lo que acontece a nuestro alrededor tiene sentido en tanto forma parte de mi experiencia, experiencia vivida en el mundo por de más esta decir. El ser humano es un ser que tiene mundo y en tanto tiene mundo es capaz de comprender el mundo. En este sentido, «la totalidad del mundo es el punto de partida; es la experiencia primera; la que esta fundando todo experiencia posterior» (Dussel, 1995: 16).

Así, la totalidad es totalidad de sentido, y para demostrarlo explícitamente hay que partir no de *¿qué?* sino del *¿por qué?* Preguntar *¿por qué?*, nos pone de manifiesto el fundamento de nuestra experiencia. En tanto totalidad de sentido, la totalidad es pensada como horizonte, del griego horizo que significa delimitar. Parafraseando a Dussel desde una perspectiva semiótica, la totalidad de sentido, en tanto despliegue del ser un su mundo se constituye como una gramática de lo posible. Por lo tanto «Los entes, las cosas, como posibilidades valiosas que están en mi mundo, están comprendidos dentro de la totalidad del mundo» (Dussel, 1995: 31).

Entonces, cuáles serían las posibilidades de superar la modernidad en tanto totalidad. En este punto, Dussel inicia su reflexión recordando que para Hegel la totalidad del mundo era el Ser y el ser era la razón, «lo que no es racionalizable no es...» (Dussel, 1995: 32) pero al mismo tiempo recuerda a Feuerbach, Marx y Kierkegaard. Plantea que, «Feuerbach ataca el postulado primero de Hegel que dice que «el ser y la razón es lo mismo» (como había pensado Parménides), pues afirma que Hegel ha pensado todo como razón; pero más allá de la razón está la sensibilidad», llamando la atención a que más allá de la realidad ontológica hay realidad. Podemos pensar todo lo que sentimos pero no podemos sentir todo lo que pensamos, en tanto la sensibilidad permite acceder a un más allá.

Sin embargo, para Marx:

...la sensibilidad es todavía intuición... si alguien tiene hambre no se saciará porque lo sensibilice, la sienta. Lo necesario es producir el pan... Vale decir que lo que realmente accede a la constitución real del más allá del pensar, no es la sensibilidad, sino el trabajo productor. Y de ahí, entonces, que el trabajo es lo que constituye lo que está más allá de la sensibilidad y de la razón: lo real. En ambos casos, en Feuerbach y en Marx, no ha sido superada la totalidad. La totalidad es superada por Kierkegaard, tanto como totalidad sensible, que como totalidad cultural. Es decir, debajo de los productos económicos de

[11] Sin embargo para Dussel la diferencia con Heidegger radica en que es mundo no surge de mí sino de otro. «Fue otro el que me enseñó lo que era bueno y lo que era malo para este mundo; me transmitió toda la tradición de un pueblo, me enseñó a hablar. La lengua es el lugar del ser, vale decir, el lugar donde se cobija el sentido de todo. Todo esto es un fantástico proceso pedagógico desde el Otro, no desde mí» (Dussel, 1995: 38).

la cultura está el trabajo. Por ejemplo, debajo de este borrador está el trabajo del que lo fabricó; debajo de todas las obras de cultura hay trabajo. Pero... ¿debajo del sol, hay trabajo? No, pero eso no le interesa a Marx, porque, en el fondo, lo que él está formulando es una ontología de la economía, de la cultura, de la axiológica, es decir, de los valores. Esta totalidad de la cultura es para él la totalidad primera y no le interesa ir más allá. Esto significa que aun Marx no ha logrado superar lo que voy a llamar, desde ahora, la categoría de «totalidad» (Dussel, 1995: 32).

Al mismo tiempo, Dussel, llama a la totalidad «lo mismo», ya que con el transcurrir del tiempo esta no se modifica, crece y se mantiene igual. Utilizando como ejemplo el despliegue y desarrollo de la flor como metáfora señala:

...la semilla crece y se hace árbol, y el árbol crece y se hace flor, pero la flor estaba en potencia en la semilla: ésta es la antigua doctrina de la potencia y el acto. Pero el acto no es nuevo, sino que es el despliegue de la potencia; el pasaje de la potencia al acto es un pasaje dialéctico. Veamos otro ejemplo: de la semilla sale un árbol y, en un momento dado, un jardinero viene y efectúa un injerto; este injerto no estaba en la semilla, sino que pende de la libertad del jardinero que lo realizó. El injerto, entonces, ya no es dialéctico, sino que surge desde una alteridad, de algo otro que la potencia de la semilla. Estamos ya en una meta-física que no tiene que ver con la anterior ontología (metafísica que, digámoslo de paso, no es griega ni tampoco moderno-europea, sino que produce un total trastoque de todos los elementos griegos y modernos) (Dussel, 1995:35).

Con este ejemplo, desarrolla la idea del eterno retorno de lo mismo, a la semilla no le queda otra opción que germinar y después de germinar volver a-ser semilla.

Para Dussel, es en el cara-a-cara que se define la totalidad, frente a lo otro que interpela el mundo, que interpela la cotidiana desde la alteridad, aquello que es definido fuera de los límites de la totalidad es lo otro, lo distinto. En un sentido histórico, lo bárbaro es lo otro, lo que esta fuera de los límites de la civilización en tanto totalidad y lo primitivo es lo otro que se encuentra fuera de los límites temporales de la modernidad, lo atrasado, lo que es pensado como distinto en tanto no es contemporáneo al mundo, a la totalidad.

La modernidad/totalidad, en la filosofía de la liberación desplegada por Dussel, es lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano define como una totalidad totalitaria y totalizante desde la cual lo otro carece de sentido propio sino es el sentido que ésta le otorga desde adentro. Desde una perspectiva semiótica para el ojo de la totalidad el otro no significa nada en-sí-como-otro sino en la relación que este tiene con la totalidad. Por tanto, el otro existe sólo como lo mismo en la medida es que es negado e incluido al interior de la totalidad. En este sentido, por ejemplo, pensar lo otro en los términos de exclusión/inclusión cierra la posibilidad de pensar una metafísica^[12], ya que incluir al excluido es introducir dentro de lo mismo. De igual modo, la totalidad como totalidad de sentido, como sentido matemático, es decir, la dirección que tiene

[12] Metafísica de physis como totalidad, esto es más allá de la totalidad (Dussel, 1995).

una recta en el plano, implica que lo otro no tiene dirección, no tiene fundamento, no tiene proyecto, ya que el proyecto es el de la totalidad^[13].

Ahora, después de una breve desviación que puede pensarse como un atajo, un punto de fuga que permite afirmar desde la idea de totalidad manifestada en la obra de Dussel que si es posible un más allá de la modernidad como proyecto *trans-moderno* (Dussel, 2000) retomemos el camino central que sigue este texto.

Si bien no hay un afuera absoluto a la totalidad, si hay una exterioridad relativa y es el lugar del otro, de quienes irrumpen desde la alteridad, aquellos que como lo otro han sido racializados e inferiorizados por la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad; este otro, esta alteridad no es más que el lugar de enunciación de los condenados de la tierra.

Mientras para Heidegger el *dasein* se constituye ante la certeza de la muerte, para una mirada fanoniana el *damne* (condenado) habita en una muerte ontológica y física permanente, esto es una negación de su existencia en tanto no-ser que es-esta en el exterior de la totalidad.

La noción de totalidad de Dussel, de la mano de la mirada que implica la perspectiva decolonial con el concepto de colonialidad del ser abre las puertas para plantear la idea de una semiótica del ser entendida como una mirada semiótico-ontológica de la totalidad. Siendo que la totalidad es pensada en tanto totalidad de sentido, es posible afirmar que primero, la filosofía de la liberación desplegada por Dussel puede ser pensada como semiótica de la liberación, perspectiva que asumiría la constitución del ser como proceso necesaria e inevitablemente significativo. En segundo lugar que lo otro, desde el ojo de la totalidad, es mero objeto semiótico. Objeto semiótico cuya posibilidad de representación reside sólo en la totalidad; mientras el giro semióticodecolonial implica tomar lo otro como signo, signo que aparece, en tanto representación, como potencia, como posibilidad de trascender la totalidad.

En este sentido, es posible pensar el ser como el producto de un proceso narrativo, de la manera en la que Fabbri (2000) ha definido la narratividad, esto es, como una concatenación de acciones y pasiones. Así, el ser de modernidad/totalidad se constituye desde las pasiones del querer-tener-para-poder-ser. Donde tener alma, razón, desarrollo, crecimiento económico, bienestar, calidad de vida y democracia están a la orden del día como elementos propios de quienes son frente a quienes no son.

Siendo que la totalidad se enfrenta a sus propios límites y se constituye como tal en presencia de lo Otro, de la alteridad, resulta importante la noción de valor en Saussure, ya que la totalidad en tanto unidad de sentido se auto-define a través de la red de relaciones significativas que establece con lo otro. Esto resulta fundamental, para señalar nuevamente, ahora desde una mirada semiótica que es imposible pensar la modernidad sin la colonialidad, el lugar que pasa inadvertido por quienes ponen el foco sólo en la cara moderna de la modernidad y no en lugar de lo otro, que es significado como distinto a través de procesos de racialización-inferiorizaciónsubordinación.

Pensar la modernidad/colonialidad en la dirección señalada por Dussel, esto es como totalidad de sentido, como proyecto o como fundamento, abre las posibilidades de pensar la

[13] Esto es aplicable tanto al proyecto liberal como a los socialismos realmente existentes, ambas totalidades imperial/coloniales

totalidad como signo y en tanto que signo permite trazar un camino que nos llevaría a descomponer la totalidad desde su fundamento, sus múltiples representaciones e interpretantes.

Pero, al mismo tiempo pensar el proyecto *trans-moderno* desde una mirada semiótica implica mirar los procesos de significación que se producen en la exterioridad relativa a la totalidad como semiosis potencialmente liberadoras, esto es, como semiosis decoloniales. La idea de un mundo transmoderno planteada por Dussel, no implica una nueva totalidad totalitaria, por el contrario implica abrirse a lo Otro, a lo múltiple, a lo diverso. En otras palabras, trascender la retórica monotípica y el plano de lo universal, del uni-verso, para construir no una nueva síntesis dialéctica^[14] sino un pluriverso de sentido.

Lo que proponemos no es más que una semiótica decolonial, esto es, una semiótica cuyo objetivo no es sólo el de deconstruir las narrativas que constituyen y dan sentido ontológico a la existencia del ser moderno ocultando su cara colonial. Sino una semiótica capaz de identificar las formas a través de las cuales semiosis-otras pueden coexistir como múltiples procesos de construcción de realidades. En otras palabras, una semiótica que se suma al proyecto del Foro Social Mundial por un mundo donde muchos mundos sean posibles.

Una semiótica decolonial avanzaría, de forma simultánea, en dos direcciones. La primera dirigida a derrumbar la totalidad en tanto totalidad de sentidos, como horizonte (nuevamente en el sentido griego) de significación que limita las posibilidades de ser/estar en el mundo. Mientras por otra parte, sigue el camino de la (re)significación de lo «real» no como la producción de nuevos significados perdidos en un pasado construido esencialmente e idílicamente, sino como el (re)encuentro con el Otro, con la alteridad, con lo diverso, con esas múltiples semiosis que han sido silenciadas por la retórica monotópica de la modernidad y la lógica de la colonialidad.

En otras palabras, lo que tratamos de exponer aquí, es la idea de abrirse a una semiosis decolonial como el diálogo sustancial con las formas en las que los condenados de la tierra le otorgan sentido al mundo. Es decir, la forma en la cual, los damnés de Fanon, (re) construyen semióticamente sus realidades. Así, desde una mirada semiótica al concepto/proyecto transmoderno de Enrique

Dussel, la *trans-modernidad* no sería punto de llegada, pretenderlo así será caer en la tentación teleológica de que hay, utilizando la ridícula frase de Fukuyama, un fin de la historia. En este sentido, el concepto de semiosis nos advierte sobre el dinamismo característico de los procesos de significación. Siendo que la semiosis es ilimitada y a su vez desde esta es posible definir toda actividad humana como significativa en tanto que signo; la *trans-modernidad* como proceso semiótico es el punto de partida para un mundo donde múltiples semiosis^[15] tengan cabida y no sólo haya lugar para aquellas producidas en el marco de una gramática específica y hegemónica que impone las reglas de construcción de enunciados y significados legítimos; como es el caso del discurso científico y la racionalidad científico tecnológica en el sistema-mundo moderno/colonial.

[14] Hay que recordar que para Dussel la dialéctica es a-través-de, a lo que contraponen la analéctica como más-allá-de.

[15] Por semiosis entendemos aquí totalidad de sentidos producidos y por producirse.

La *trans-modernidad* no implica el fin de la historia, es el inicio de algo nuevo, de algo que trascienda la modernidad/totalidad es la posibilidad de coexistencia de las múltiples historias locales silenciadas por los diseños globales. Como más allá de la modernidad, la *trans-modernidad* no es un después, es un ahora y un durante que nos invita a construir un mundo inter-cultural basado en un dialogo sustancial.

Como puede notarse, la semiosis decolonial como proceso significativo de liberación implica una propuesta programática no contemplativa. No es una propuesta deconstructiva, siendo que deconstruir no sirve de mucho sin la pregunta ¿desde donde se construye una vez hecha la deconstrucción?

Por esto, preferimos la opción decolonial y las posibilidades que se abren al pensar la semiótica como una semiótica decolonial. Y es que, para realizar el giro decolonial el lugar sin importa, y ese lugar es lugar de enunciación. Parafrasear el artículo de Edgardo Lander titulado «conocimiento para qué, conocimiento para quien», desde una perspectiva semiótica, implicaría plantear que se significa, quien lo significa y para que lo significa.

Así, mientras la opción deconstructiva no necesariamente implica un cambio en la geografía de la razón, la opción decolonial implica la posibilidad de abrirse a formas-otras de interpretación/significación, es salirse del canon de la racionalidad eurocéntrica y partir de los múltiples lugares de enunciación posibles.

Esta breve intervención sobre papel no resulta de la expresión de un proyecto inacabado más bien de las inquietudes del caminante que intenta hacer camino al andar en un mundo donde la vida, y no sólo la vida humana sino toda forma de vida esta amenazada por un patrón de conocimiento que ha demostrado su incapacidad para resolver los problema que el mismo acarrea.

BIBLIOGRAFÍA

- Angenot, Marc (1989): «1889, un état du discours social.» En la dirección electrónica (URL): <http://artsandscience.concordia.ca>
- Castro-Gómez, Santiago (2000): «Ciencias sociales, violencia epistémico y el problema de la «invención del otro» En: Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Caracas, FACES – UCV. Castro-Gómez, Santiago (2005): *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.
- (2007): «Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes» En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007): *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007): «Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico...» En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Ramón (2007): *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Césaire, Aimé (2006): Discurso sobre el colonialismo. AKAL Ediciones, Madrid.

- Demaria, Cristina (2004): «Teoría, métodos y política: una confrontación entre la semiótica y los cultural studies». En: *deSignis No 6. Comunicación y Conflicto Intercultural*. Coord. Cristina Peñamarín Beristan con colaboración de Walter Mignolo
- Dussel, Enrique (1995): *Introducción a la filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, 5ta Edición. Bogotá.
- (2000): «Europa, modernidad y eurocentrismo», En Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Ediciones Faces/UCV, Caracas.
- (2008): «Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad» En: *Revista Tabula Rasa*. Colombia, No.9: 153-197, Julio - diciembre.
- Fabbri, Paolo (2000): *El giro semiótico*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Grosfoguel, Ramón (2004): «Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder». En: *deSignis No 6. Comunicación y Conflicto Intercultural*. Coord. Cristina Peñamarín Beristan con colaboración de Walter Mignolo. FELS, Gedisa Editorial, Barcelona.
- (2007): «Descolonizando los universalismo occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas» En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007): *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- (2007): «Decolonizing political—economy and portcolonial studies: transmodernity, border thinking, and global coloniality» En: Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres y José David Saldivar editores (2007): *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking*. Duke University Press.
- Hernández, José Antonio (2005): *Hacia una historia de la imposible: la revolución haitiana y el «libro de pinturas» de José Antonio Aponte*. Tesis. Doctorado en Filosofía, Univesidad de Pittsburg.
- Lewis R., Gordon (2000): *Existencia Africana: understanding Africana existential Thought*. Routledge Press, Gran Bretaña
- Maldonado-Torres, Nelson (2004): «The topology of being and the geopolitics of knowledge Modernity, empire, coloniality». City, VOL. 8, No. 1, April
- (2007): «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto» En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007): *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- (2008): *Against war: views from the underside of modernity*. Duke University Press.
- Mignolo, Walter (2000): «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad» En: Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Caracas, FACES – UCV.
- (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- (2003): *The Darker side of the renaissance: Literacy, Territoriality, and colonization* University of Michigan. Segunda Edición.
- (2004): «Globalización, doble traducción e interculturalidad». En: *deSignis No 6. Comunicación y Conflicto Intercultural*. Coord. Cristina Peñamarín Beristan con colaboración de Walter Mignolo. FELS, Gedisa Editorial, Barcelona
- (2006): «Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of the decoloniality» En: *Cultural Studies*, Volume 21, Issue 2-3, p.449 -514
- (2007): *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa Editorial, Barcelona, España.

- Paget, Henry (2000): *Caliban's Reason: introducing afro-caribbean philosophy*. African Thought series. Routledge, New York/London.
- Peñamarín, Cristina y Mignolo, Walter (2004): *Comunicación y Conflicto Intercultural*. deSignis No 6. FELS, Gedisa Editorial, Barcelona
- Pierre-Charles, Gérard (1985): *El pensamiento sociopolítico moderno en el Caribe*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Quijano, Aníbal (2000): «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina» En: Lander, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Caracas, FACES – UCV.
- (2007): «Colonialidad del poder y clasificación social» En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007): *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Tlostanova, Madina (2004): «Semiótica y análisis cultural: una Mirada desde los bordes». En: *deSignis No 6. Comunicación y Conflicto Intercultural*. Coord. Cristina Peñamarín Beristan con colaboración de Walter Mignolo. FELS, Gedisa Editorial, Barcelona.